54e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 12 25 MARS 1937

L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Notes de Philosophie [1]

SOMMAIRE

II. AUTOUR DU PROBLÈME DE LA PERSONNALITÉ. — 1. Pedro Descoqs : *Thomisme et Scolastique, à propos de M. Rougier*. — 2. G. Gracaniu : *La personnalité morale d'après Kant*. — 3. E. Peillaube et Ch. Eyselé : *Caractère et Personnalité*. — 4. G. Dwelshauvers : *L'exercice de la volonté*. — 5. G. Jarlot : *Personne et Humanité. Deux sources ?*

III. OUVRAGES DIVERS. — 1. J. Maritain : *La philosophie de la nature*. — 2. J. Maritain : *Science et Sagesse*, suivi d'*Eclaircissements sur la philosophie morale*. — 3. B. Romeyer : *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*. — 4. E. Lemasson : *Une doctrine : le Bergsonisme*. — 5. E. Lemasson : *Notions de logique formelle*. — 6. Ch. Boyer : *Cursus philosophiæ*. — 7. Cæsar Carbone : *Circulus philosophicus*, t. II, *Ontologia*. — 8. Cathala et Egan : *S. Thomæ Aquinatis in Metaphysicam Aristotelis Commentaria*.

§ II. — Autour du problème de la personnalité

1. — On ne s'étonnera pas que la première place soit ici réservée à la substantielle étude du P. Pedro Descoqs, S. J., **Thomisme et Scolastique**, *à propos de M. Rougier* [2]. L'ouvrage date de 1927 [3] ; il fut publié en réponse au livre de M. Rougier, professeur aux Universités de Besançon et du Caire, *La Scolastique et le Thomisme*. M. Rougier s'efforçait de montrer les contradictions internes que, selon lui, recèle la philosophie de S. Thomas patronnée par l'Eglise. Cette philosophie serait suspendue tout entière à la distinction réelle d'essence et d'existence dans la créature : distinction qu'il estime non seulement contradictoire au système aristotélicien, mais encore contradictoire en soi. La conclusion de M. Rougier proclamait la faillite définitive de la métaphysique de l'Ecole, en même temps que la nécessité de lui substituer une philosophie purement formelle et scientifique qui se ramenait au nominalisme le plus extrême.

Le Cahier des *Archives* contenant la réponse du P. Descoqs fut rapidement épuisé. Les discussions provoquées par le livre de M. Rougier se poursuivant, il fallut songer à une réédition. Dans ce but, l'auteur a soumis son texte à une sévère mise au point, corrigeant et refondant nombre d'alinéas, complétant en maints endroits sa première rédaction par l'addition de paragraphes entiers et de notes étendues, où sont discutées opinions et critiques suscitées par les dernières controverses, où sont renforcées aussi et confirmées les thèses essentielles défendues dans le mémoire primitif : plus de cinquante pages se sont ainsi ajoutées au texte de la première édition.

Il convient de présenter ce « livre nouveau » avec d'autant plus de soin que, par delà la philosophie thomiste, c'est le dogme même de l'Incarnation que voulait atteindre M. Rougier. L'Incarnation, c'est en effet l'unique personne du Fils de Dieu dans les deux natures, divine et humaine. Sur ce point, où la *foi* répond à la révélation, nulle discordance possible entre théologiens catholiques. Mais la *théologie*, s'emparant de ce donné révélé, cherche à en fournir une explication scientifique, dont le but est non de pénétrer positivement le mystère, mais de montrer qu'il n'est pas contradictoire aux exigences légitimes de la raison.

C'est ici qu'intervient, du point de vue rationnel, la fameuse distinction de l'essence et de l'existence.

Le problème à résoudre est celui de l'union hypostatique des deux natures dans l'unique personne du Verbe.

La première explication qui se présente, et qui semble la plus simple, a été proposée par Capréolus, reprise de nos jours par Terrien, Billot, Mattiussi, d'Alès et nombre d'excellents théologiens. En voici le résumé, présenté par le P. Goupil :

> « La personne, dit fort bien Capréolus, est *individuum naturæ stans sub tali esse*. Or la nature humaine assumée par le Verbe n'a pas l'existence, l'acte d'exister qui lui est propre. Elle n'existe pas en soi, mais dans le Verbe. C'est l'existence incréée du Verbe qui s'étend à cette nature humaine et la fait être ; c'est l'être personnel du Verbe qui supplée éminemment dans cette nature humaine l'existence créée qui lui manque et dont l'absence l'empêche d'être une personne humaine. Quand nous disons que l'existence incréée du Verbe se communique à la nature humaine pour la faire être, il ne faut pas comprendre que l'être divin soit comme reçu, enfermé dans la nature humaine et limité par elle : ce serait absurde. Tout au contraire, c'est la nature humaine qui est produite par Dieu dans la subsistence du Verbe, qui est « créée par son assomption même », selon la belle expression de S. Léon le Grand [1]. »

[1] Voir le n° du 4 mars, p. 145 et s.
[2] « Archives de Philosophie », vol. V, cahier I. — In-8 de 228 p., 35 f. — Paris, Beauchesne. 1935.
[3] Voir la recension de la 1re édition dans l'*Ami* 1928, p. 451 et suiv. — La présente recension est d'un autre rédacteur.

[1] *Dieu*, t. III, p. 67.

La raison formelle de l'unité de personne dans le Christ serait donc, d'après cette explication, l'unique *esse* incréé du Verbe, communiqué à la nature humaine dont il suppléerait l'existence créée. Cette explication entraîne nécessairement, dans l'être créé, la distinction réelle de l'essence et de l'existence, et celle-ci une fois admise, tout marche à souhait dans la défense rationnelle du dogme. La réussite est telle que plusieurs défenseurs de la distinction réelle y voient un motif probant de l'admettre comme philosophiquement certaine. Quand même, disent-ils [1], on ne pourrait la prouver apodictiquement par la raison seule, la nécessité de rendre métaphysiquement intelligible l'union hypostatique, et l'aptitude unique de la distinction réelle à répondre à cette nécessité, constituent un argument d'ordre théologique pleinement suffisant pour l'imposer dans l'ordre purement métaphysique à l'assentiment du philosophe chrétien.

Mais cette explication est vivement discutée par d'autres théologiens, partisans d'une distinction simplement logique entre l'essence créée et l'existence qui précisément la fait réelle. De ce fait, quelle que soit d'ailleurs la valeur philosophique de cette nouvelle explication, le dogme lui-même n'est plus atteint par l'attaque de M. Rougier.

Le P. Descoqs s'attache à défendre la vérité philosophique de la théorie, autrefois esquissée par Duns Scot, complétée plus tard par les jésuites Tiphaine et Franzelin, et proposée encore de nos jours par d'éminents théologiens, comme le P. Ch. Pesch et le P. Galtier. Cette théorie donne de la personnalité une explication bien différente de celle qu'on trouve chez Capréolus-Billot :

« La subsistence ou raison formelle de l'hypostase consiste : *ou bien* dans la négation de toute dépendance soit actuelle par rapport à un autre suppôt, soit aptitudinelle par rapport à une autre partie substantielle à laquelle elle exigerait d'être unie (telle, l'âme séparée par rapport au corps) : c'est le point de vue de Scot ; *ou bien*, ce qui revient pratiquement au même, comme l'a bien noté M. Rougier, elle consiste dans la réalité positive de la substance, pour autant que celle-ci est absolument *complète*, c'est-à dire qu'elle s'appartient entièrement, qu'elle est *tota in se*, et qu'elle n'est communiquée ni subordonnée à rien d'autre : c'est le point de vue de Tiphaine. Le Verbe en assumant la nature humaine créée et existante, lui enlève cette indépendance exclusive, cette appartenance et possession de soi — et se la subordonne ainsi hypostatiquement [2]. »

Dans cette explication, la distinction réelle ne joue plus aucun rôle. Qu'on l'accepte, comme Tiphaine ; qu'on la rejette, comme Franzelin et Pesch, le dogme reste suffisamment défendu en regard des exigences rationnelles.

Le P. Descoqs ne rappelle que pour mémoire les deux autres explications proposées :

— Celle de Cajetan, qui admet comme constitutif de la personnalité un mode de subsistence, réellement distinct de la nature et complétant celle-ci dans l'ordre de la substance, *avant* (dans l'ordre d'intelligibilité pure, *prius natura, in signo priori*) que la substance reçoive l'existence. D'où cette explication très simple que, dans le Christ, la nature humaine n'est pas une personne, parce qu'elle est privée réellement de ce mode. Mais, comme dans l'explication Capréolus-Billot, cette théorie suppose la distinction réelle de l'essence et de l'existence : et, de plus, elle implique dans le Christ une seule existence, tout comme elle lui reconnaît une seule subsistence, la subsistence et la seule existence de la nature divine *absolue* ;

— Celle de Suarez, qui elle aussi admet un mode, mais un mode *se surajoutant* à la nature conçue comme déjà existante en vertu de l'existence humaine identique à la nature humaine réelle. Le Verbe, en assumant la nature humaine, s'unit à une substance simplement privée du mode personnel. Dans le Christ, il y a ainsi deux existences et une seule subsistence ou personnalité.

Nous ne suivrons pas le P. Descoqs dans ses savantes et parfois subtiles discussions. Depuis longtemps, chaque fois que l'occasion s'en est présentée, nous avons dit ou laissé entendre notre sentiment et affirmé nos préférences pour la solution Capréolus-Billot. Il semble bien que toutes les répugnances qu'éprouve le P. Descoqs à admettre cette solution proviennent d'une conception inexacte du rôle des principes partiels de réalité *(entia quibus)* qui constituent, dans le tout créé, l'essence et l'existence. L'exposé de la doctrine proposée à ce sujet par le cardinal Mercier et le P. Remer (p. 124-125) est parfait ; la réfutation (?) de cette doctrine (p. 137) suppose implicitement que les « soi-disant » réalités *quo* sont tout bonnement des réalités *quod*, et c'est ce qui donne à l'argumentation du R. P. l'apparence d'un triomphe facile. — De plus, nous avouons franchement ne pas comprendre comment sa thèse n'échappe pas logiquement aux conclusions nestoriennes signalées p. 107 : « Hypostase et subsistence, nous dit-on, s'identifient réellement... avec l'existence en soi, *parfaite*, de l'individu raisonnable... Mais qu'hypostase et subsistence s'identifient avec l'existence en soi, *imparfaite*, c'est-à-dire qui ne s'appartient pas, qui n'est pas *sui juris*, qui est communiquée et subordonnée à un autre, c'est ce qu'on ne saurait admettre. Or tel est bien le cas de l'union hypostatique..., l'existence créée [étant ici] *in se* à un point de vue et *in alio* à un autre point de vue » (p. 108). Voilà bien la faiblesse du système : INTRINSÈQUEMENT il ne manque rien à la nature humaine du Christ pour être une personne. A cette difficulté fondamentale, le P. Descoqs ne répond qu'en affirmant, avec des variations peu différentes du thème général, ce qui est à prouver. Et pour donner plus

[1] Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, 1912, p. 71.
[2] Descoqs, *op. cit.*, p. 100.

de poids à sa réponse, il est obligé d'emprunter l'expression de Capréolus-Billot : *existence communiquée à un autre.* — Enfin, en faisant appel à l' « *esse* » créé, terme nécessaire de l'action créatrice, on pense avoir donné un coup d'extermination à la distinction réelle. Et pourtant !... Oui, c'est bien la réalité créée de la nature du Christ qui est le terme de l'*action* divine, tout comme elle est le terme *assumé* par le Verbe, dans le mystère de l'Incarnation. Mais nous répondons simplement que cette nature humaine devient réalité par le fait même de son assomption à l'*esse* divin du Verbe. Et ici, la comparaison de l'âme et du corps, invoquée par le symbole *Quicumque,* apporte un argument de confirmation (bien différent de celui qu'on veut réfuter, p 94, où il est question d'une âme préexistante !!). Dans chaque conception d'être humain, l'action divine créatrice de l'âme (dogme de foi, Ve Conc. du Latran) se termine *au composé.* C'est, comme on dit, une « concréation. » Et cependant l'existence de ce composé appartient en propre à l'âme (spiritualité et immortalité) qui la communique au corps au moment même de la conception du fétus vivant. Il n'y a pas plus de difficulté dans l'Incarnation pour l'*esse* divin par rapport à la nature humaine, réalité et non simple puissance.

Mais laissons là ces querelles d'école. La thèse du P. Descoqs veut surtout démontrer à M. Rougier que la théorie prétendue thomiste de la distinction réelle de l'essence et de l'existence n'est pas la doctrine authentique de S. Thomas. A côté de certaines formules vagues qui ne font que refléter les lignes générales de la théologie de la personnalité dans l'Incarnation (notamment IIIa, q. 2, a. 2, ad 2, et q. 4, a. 2, ad 2), — formules qui n'ont jamais embarrassé les partisans de la distinction réelle, — l'auteur s'appuie surtout sur la fameuse question *De unione Verbi incarnati.* A la suite du P. Pelster, il la considère comme un écrit authentique de l'Angélique Docteur. Mais les thomistes ont donné déjà, et l'*Ami* s'est fait leur écho [1], maintes interprétations très satisfaisantes du double *esse* substantiel que S. Thomas y paraît attribuer au Christ. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, ce n'est pas sur un texte de sens douteux qu'on peut édifier l'authentique doctrine de S. Thomas, alors que cette doctrine éclate, *luce meridiana clarior,* comme disait jadis le P. Billot, dans cent autres passages. Que S. Thomas ait professé la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres créés, c'est là une vérité tellement évidente, déclarait Tiphaine lui-même, que le nier, c'est faire acte (que le P. Descoqs nous pardonne cette citation) « d'impudence ou d'ignorance de la doctrine thomiste [2]. »

[1] Voir surtout, précisément à l'occasion de l'étude du P. Pelster, *Ami* 1926, p. 452, 58.

[2] Thiphanius, *De hypostasi,* c. VI : « *Quod existentiam in creaturis re distinguat ab essentia, id vel negare, vel in dubium revocare est hominis impudentis, vel in ejus doctrina peregrini.* »

Nous ajouterons que la conception de la personnalité dans le Christ, en lui accordant l'existence humaine, entraîne des complications relativement à la personnalité en Dieu. Sans doute, le P. Descoqs a raison de rappeler à M. Rougier que la logique n'a rien à voir ici, et que c'est un véritable contre-sens d'affirmer que la négation de la distinction réelle conduit *nécessairement* à admettre qu' « une relation en tant que relation dit formellement une réalité », et encore à « nier [la distinction] de l'*esse ad* et de l'*esse in* dans la relation » (p. 189). Là où nous serions en désaccord avec le P. Descoqs, c'est sur l'assimilation faite par lui de la doctrine même de S. Thomas et de celle de Suarez-Bannez-Salmanticenses (p. 192-194) au sujet de la perfection que chaque relation divine réelle pose dans la personne qu'elle constitue. Mais c'est là un sujet proprement théologique, auquel nous aurons l'occasion de revenir plus tard [1]. Nous retiendrons seulement l'aveu significatif du R. P. relatif aux « quelques passages malheureux où Suarez a laissé entendre que le principe d'identité ne s'applique pas à la Trinité » (p. 194, note 2) [2].

Cela dit, — et nous l'avons dit sans la moindre intention de contrister le P. Descoqs, qui sait fort bien en quelle haute estime l'*Ami* tient sa personne et ses écrits, — il nous reste à exposer brièvement pourquoi, malgré notre dissentiment sur le fond même du problème, nous invitons vivement à lire et à étudier *Thomisme et Scolastique*.

La première raison, — et la plus importante, eu égard aux attaques de M. Rougier, — c'est l'évidence avec laquelle l'auteur de *Thomisme et Scolastique* a démontré qu'il était, avant tout, nécessaire de dégager le dogme catholique des présentations scientifiques qu'on en a faites. Vouloir lier nécessairement le dogme à l'explication que le thomisme en donne à l'aide de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, c'est faire fausse route ; car, quelles que soient les excellentes raisons qu'on ait de maintenir cette distinction à la base de l'exposé scientifique de l'Incarnation, il n'en est pas moins vrai que l'élément philosophique doit être maintenu à sa place inférieure : place d'explication humaine en connexion *simplement probable* avec le donné révélé. Nous devons reconnaître que certains théologiens n'ont pas assez marqué la distance qui sépare ici dogme et métaphysique. La réaction qu'apporte l'étude du P. Descoqs est salutaire et incitera à réfléchir sur l'étrangeté d'un « fait entièrement nouveau dans l'histoire du dogme et de la métaphysique, ignoré de tous les Pères et de toute la tradition de l'Eglise » (p. 86).

La seconde raison, dont l'importance n'échappera à aucun lecteur attentif, c'est qu'en nul autre traité, même didactique, on ne trouvera un ex-

[1] Voir *Dict. de Théol. catholique,* art. *Relations divines,* t. XIV, col. 2144 et suiv.

[2] Le R. P. a ajouté un appendice (II) « sur la relation dans l'être créé » (p. 218-226).

posé aussi clair, aussi précis, et une discussion poussée aussi à fond des deux systèmes principaux qui s'affrontent. Les quelques points que nous avons touchés ne sauraient donner une idée exacte des aspects multiples sous lesquels est étudiée la question. Ajoutons qu'à son habitude l'auteur nous fournit une bibliographie pour ainsi dire exhaustive : son livre, en même temps que thèse instructive et apologétique précieuse, devient un instrument de travail merveilleux.

Voulant ramener l'essentiel de cette recension au problème de la personnalité, nous avons à dessein omis d'analyser les deux premiers chapitres relatifs à la méthode générale et aux principes de M. Rougier, ainsi qu'à la comparaison entre l'aristotélisme et le thomisme touchant la distinction réelle et la contingence. Il est cependant indispensable de tout au moins les signaler et de signaler l'appendice I qui y correspond : *La démonstration analytique de Dieu à partir du jugement* (p. 199-217).

2. — C'est la personnalité envisagée dans son constitutif métaphysique, qu'étudiait le P. Descoqs. M. l'abbé G. Gracaniu, dans sa thèse de Doctorat en philosophie, nous invite à la considération de *La Personnalité morale d'après Kant*, dont il entend faire l'exposé, puis la critique à la lumière du thomisme [1]. Personnalité *morale*, car l'auteur de la *Critique de la raison pure* s'interdit de rechercher ce que peut être la personnalité dans les êtres rationnels qui nous entourent : « Ce serait une, et précisément la seule, pierre d'achoppement pour toute notre *Critique*, s'il y avait possibilité de prouver *a priori*, que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples, qu'à ce titre *(als solche...)* ils comportent inséparablement la personnalité et ont conscience de leur existence séparée de toute matière. Car alors *nous aurions fait un pas en dehors du monde sensible, nous serions entrés dans le monde des noumènes* [2]. »

En raison donc du « déblaiement » opéré par la *Critique de la raison pure*, notre personnalité ne peut se trouver que sur le plan de notre *intériorité* totale, là où notre pensée est maîtresse absolue. Tout entière tournée vers le dedans de l'homme, la personnalité demandera par suite qu'on la situe dans un monde où rien de sensible ne peut pénétrer et, en même temps, où tous les points de contact avec un monde suprasensible, avec Dieu lui-même, seront nécessairement coupés. L'homme a une valeur absolue par sa raison, ou mieux par sa volonté, de sorte que Dieu, comme tel, ne peut l'intéresser. Il faut aussi que cette personnalité ait sa fin en soi : chercher une fin, « c'est déjà être misérable. » L'homme doit donc être indépendant *dans sa volonté même*, dans la faculté qui atteint non plus l'être ou l'objet en nous, mais l'objet tel qu'il est en lui-même. Par conséquent, la condition essentielle pour la formation de la personnalité morale est, pour Kant, la rupture des relations avec l'objet, c'est-à-dire, en bref, avec tout ce qui, de quelque manière que ce soit, ne coïncide pas avec l'idée d'une volonté absolument pure. La loi, l'impératif catégorique, loin de commander à la volonté, en seront donc une simple émanation. Ainsi, la volonté est l'auteur exclusif de sa propre loi et cause dernière de sa nécessité. Cette autonomie de la volonté sera l'une des conditions fondamentales de la personnalité humaine. Et, ainsi dégagée de tout objet, la volonté sera forcément une *bonne* volonté.

La pensée du philosophe allemand apparaît donc claire : l'homme, et l'homme seul, peut et doit être son principe pratique suprême ; par sa volonté, il est la raison dernière, absolue, de toute la législation qui doit commander son activité morale. La soumission de la volonté à la Loi est la soumission, pourrait-on dire, d'un Dieu à sa propre loi. Telle est la personnalité kantienne, que le philosophe de Königsberg trouve « sublime », « non pas précisément en tant qu'elle est soumise à la loi morale (tout le monde admettait cela), *mais en tant qu'elle se donne cette loi par une législation propre et lui obéit seulement pour cette raison* [1]. »

On le voit, nous sommes dans un ordre qui laisse complètement de côté la question métaphysique de la personne, la seule que S. Thomas ait envisagée formellement. Aussi, si l'exposé de la conception kantienne de la personnalité morale présentait de réelles difficultés, plus difficile peut-être apparaît encore la critique de cette conception à la lumière de la philosophie de S. Thomas, ce Docteur n'ayant jamais directement envisagé sous l'aspect moral la question de la personnalité humaine.

Tout n'est pas à rejeter des conceptions de Kant : « Kant a eu le mérite, écrit M. Maritain dans la préface, de prendre conscience de l'importance du problème de la personnalité morale. Devenir pleinement homme, réaliser dans l'ordre

[1] G. Gracaniu. — **La personnalité morale d'après Kant.** *Son exposé, sa critique à la lumière du Thomisme.* Préface de Jacques Maritain. — In-8 de 178 p., 25 f. — Mignard, 38, rue St-Sulpice, Paris 6e.

[2] *Critique de la raison pure*, texte allemand revu par Raymund Schmidt, Leipzig, Philipp Reclam jun., 1924, p. 482.

[1] *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, texte allemand revu par Theodor Fritzch, Leipzig, 1904, p. 78. — L'auteur fait observer à juste titre quelles conséquences découlent de ces principes dans l'organisation de la société : « Jusque-là l'édifice juridique reposait sur l'idée de la loi naturelle ou l'affirmation d'un ordre providentiel déterminé par Dieu et par Lui imposé aux hommes et aux sociétés. Désormais il n'y a plus d'ordre divin, plus de loi providentielle. Les individus humains sont considérés comme des êtres absolus, autonomes, et qu'aucune volonté supérieure ne commande ; et l'on pose en principe, que le droit doit ignorer s'ils ont une fonction providentielle à remplir ou même simplement une mission sociale à exercer. A l'idée de la *loi naturelle* s'est substituée celle de la *liberté naturelle* » (p. 69).

de l'action et de la liberté cette personnalité dont la racine nous est métaphysiquement donnée dans la subsistence [1] immatérielle de notre âme, devenir « comme des dieux », c'est l'antique et indestructible vœu de la nature humaine. Mais *comment* accomplir ce vœu ? C'est la grande question. Et c'est là que Kant a égaré la pensée moderne » (p. 9).

En recourant à S. Thomas, nous apprenons que, pour accéder aux sommets de la personnalité, c'est pure illusion de vouloir renoncer à la valeur de l'intellect humain à l'égard des êtres extérieurs ; de récuser l'ordination de la volonté humaine à une fin suprême, de rejeter sa soumission à une loi qui lui vient de Dieu, mais qui lui devient immanente par l'intelligence et par l'amour. C'est parce qu'il est un être subsistant, de nature raisonnable, que l'homme est une personne ; et c'est aussi parce que doué de raison, de volonté, de liberté qu'il peut devenir (à un degré surhumain, quand la grâce le fait passer à l'ordre surnaturel) une personnalité morale au sens plein du mot. Son intelligence, sa volonté, sa liberté n'atteindront leur plein développement qu'en s'appuyant sur Dieu, en devenant quelque chose de Dieu, en parvenant par l'amour à vivre de la vie même de Dieu. Tout le chapitre VII sur la « capacité humaine de la divinité » est à lire ; non qu'on y trouve des choses bien nouvelles, mais parce que l'auteur, y rappelant que « le désir naturel de voir Dieu » ne suppose pas nécessairement une nature pourvue de moyens de réalisation [2], propose une interprétation assez plausible de la pensée de S. Thomas : « Ce désir, écrit-il, ne paraît pas efficace en vertu de la nature humaine. On doit, par suite, conclure qu'il est *beaucoup plus une sorte de complaisance pour le Bien divin qu'une vraie capacité*. Le sentiment que nous éprouvons en l'ayant, c'est celui de la convenance qu'il y aurait à posséder Dieu ; mais nous avons aussi parfaitement la conscience que nous manquons de moyens pour le réaliser » (p. 138) [3]. En poussant donc la logique des conclusions jusqu'à l'ordre surnaturel, il faut proclamer que les vraies personnalités morales sont avant tout les saints, unis aussi intimement que possible à l'amour subsistant, et par là-même participant à sa souveraine liberté.

En mettant ainsi en relief la solution thomiste (disons : chrétienne) de la personnalité morale, M. Gracaniu a rendu grand service à ceux que préoccupe à juste titre et qu'angoisse parfois l'énigme de la personnalité. Sa thèse, parfaitement conduite nonobstant la difficulté du sujet, comble une lacune, personne n'ayant encore abordé directement le problème de la personnalité morale d'après Kant : elle fait grand honneur et au nouveau docteur qui l'a préparée, et à l'Institut catholique de Paris qui l'a accueillie et couronnée.

3. — La partie critique de la thèse de M. Gracaniu nous amène sans transition à l'ouvrage posthume du regretté P. Peillaube, *Caractère et Personnalité*, publié par M. l'abbé Ch. Eyselé [1]. On confond, dans le langage courant, et trop souvent en psychologie, la « personnalité » avec le « caractère » et la « volonté. » C'est pourquoi, dès le début du recueil, l'auteur précise ces notions. « Le caractère est un *habitus* de la volonté, une manière propre de vouloir, tandis que la personnalité n'est constituée ni par la volonté, ni par aucune des parties du composé humain. Ce n'est pas la volonté *qui* veut, ni l'intelligence *qui* pense... ; c'est *moi qui* veux, *moi qui* pense... Or la personnalité est ce *par quoi* je suis quelqu'un, je m'appartiens, je suis à moi... » (p. 11).

Cette discrimination faite, voici l'ordre des questions que le P. Peillaube se proposait d'étudier au cours de son livre :

1° *Les bases physiques du caractère :* constitution anatomique, morphologie, glandes endocrines, système neuro-végétatif, système nerveux cérébro-spinal.

2° *Les forces qui concourent à la formation du caractère :* l'hérédité ou le passé de l'ancêtre ; l'habitude ou le passé de l'individu ; l'imitation ou l'influence de l'entourage ; l'attraction psychique ou l'affinité des états de conscience ; la profession ou la fonction et l'habit ; l'imagination ou le côté romanesque de la vie intérieure.

3° *La plasticité du caractère :* ce qu'il faut penser de la thèse de l' « immutabilité du caractère » (Plotin, Kant, Schopenhauer) et de la théorie des « variations passives » (Dr Dubois de Berne, Dr Deschamps, Jules Payot). Le rapport des bases physiques du caractère avec le caractère lui même. L'effort pour se placer au-dessus de la substructure organique, en droit et en fait.

4° *La personnalité.* Examen de quelques théories erronées ou insuffisantes : Taine, Kant, W. James et H. Bergson.

5° *La volonté libre,* condition fondamentale de tout remodelage de soi-même ; son existence et sa nature.

6° *Comment on peut apprendre à vouloir.*

7° *Souveraineté de la volonté par l'image et par l'idée.*

8° *Pouvoir de la volonté sur le caractère inné.* La « loi de fer » de l'hérédité peut, en partie, être vaincue.

9° *Pouvoir de la volonté sur le caractère acquis.* Destruction et acquisition des habitudes.

[1] M. Maritain écrit *subsistance*. Nous préférons *subsistence*.

[2] Nous craignons qu'il n'y ait, à la page 137, une certaine confusion théologique entre « nature pure » et « nature innocente » ou « sans blessure » Ce n'est pas tout à fait la même chose. Il est inexact d'écrire que « le cadre de la nature pure est aujourd'hui brisé. » Ce cadre n'a jamais existé.

[3] L'auteur se réfère ici au P. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927 ; t. I, p. 305.

[1] « Cours et documents de philosophie » — E. Peillaube : Caractère et Personnalité, publié par Ch. Eyselé. — In-8 de VIII 224 p., 20 f. — Paris, Téqui

Tout un paragraphe de ce volume (p. 144-153) est consacré à la « théorie kantienne de la personnalité. »

L'art de choisir ou de composer son milieu social.

Ce schéma, dressé par l'auteur lui-même (p. 12-13), indique parfaitement son plan et laisse entrevoir les richesses d'ordre psychologique, métaphysique et moral que comporte la réalisation de ce plan. Malheureusement la mort n'a pas permis au P. Peillaube d'achever son ouvrage. La plupart des chapitres avaient cependant reçu leur dernière mise au point. M. Eyselé s'est contenté d'y apporter quelques corrections de détail et quelques modifications accessoires. Les deux derniers chapitres manquent. L'éditeur, qui en a eu en main les notes, n'a pu en reconstituer le texte. Il nous en donne du moins, dans l'Avant-Propos, le résumé :

« Après avoir établi que, dépourvues de toute efficacité propre, les idées ne tiennent leur coefficient d'impulsion que des instincts, inclinations, émotions, habitudes... qu'elles déclenchent, l'auteur se proposait de décrire la double tactique qui s'impose à la volonté, l'une négative : diminuer, grâce aux efforts d'inhibition, la puissance d'impulsion des idées non-raisonnables ; l'autre positive : s'exercer à l'attention, à la réflexion, à la méditation, incarner dans la vie affective, enraciner dans le sentiment les idées raisonnables et, par là, leur conférer le maximum d'impulsion et d'efficacité.

Puis, dans un dernier chapitre, le P. Peillaube aurait voulu passer en revue les *ressources* que nous offre la *vie spirituelle* pour le remodelage du caractère. Il tenait beaucoup à ce chapitre, et cela pour plusieurs raisons : en qualité de *philosophe,* désireux de montrer la continuité des spéculations rationnelles et des croyances religieuses, l'interdépendance des activités humaines et des énergies surnaturelles ; en qualité de *psychologue,* à qui l'observation objective et l'expérience de la vie avaient appris que l'homme trouvait dans la religion le stimulant le plus puissant, l'aide la plus efficace pour la formation du caractère et de la personnalité ; en qualité de *prêtre* toujours soucieux de mettre en lumière la vertu éducative et la valeur humaine du christianisme. » (P. V-VI).

Malgré l'amputation de ces deux chapitres si importants, l'ouvrage demeure de première valeur. Avec la *Théorie des Concepts* et *Les Images, Caractère et Personnalité* représente la substance de l'enseignement que, pendant près de quarante ans, l'auteur a dispensé à divers auditoires : cours de Faculté destinés aux étudiants en philosophie, leçons publiques s'adressant aux gens du monde ou aux jeunes filles, conférences faites aux « Cercles Thomistes, » etc.

Pour finir, citons M. Eyselé :

« La portée véritable du présent ouvrage se trouve dans sa valeur pratique et dans les services que, dans l'ordre de la spéculation comme dans celui de l'action, il est appelé à rendre, non seulement à chacun de nous pour qui, selon le précepte socratique, le secret d'une vie heureuse consiste, en grande partie, dans la connaissance de soi-même, mais à tous ceux, parents, éducateurs, directeurs d'âmes, conducteurs d'hommes..., pour qui la connaissance du caractère et le respect de la personnalité d'autrui constituent la condition indispensable à toute action profonde, à toute influence durable.

« En attirant leur attention sur l'infinie diversité des caractères, sur l'irréductible originalité des éléments qui les composent, cet ouvrage contribuera à les préserver de la tendance trop naturelle qui porte à vouloir couler dans un même moule tous ceux dont on a la charge, à imposer à tous une parfaite identité de pensée et de comportement, à poursuivre, dans la conduite des hommes, une sorte de *Gleichschaltung* qui aboutit, non à l'épanouissement, mais à la destruction de la personnalité humaine. »

Cette appréciation, nous la faisons nôtre et la transmettons avec empressement à nos lecteurs.

4. — C'est encore vers l'épanouissement de la personnalité humaine que convergent les études philosophiques recueillies par M. G. Dwelshauvers dans son nouvel ouvrage : *L'exercice de la volonté* [1]. En rapprochant ce livre de celui du P. Peillaube, on découvre une pensée directrice similaire et de nombreux points de contact.

« Le but du livre, dit l'auteur, est, avant tout, d'*ordre pratique :* donner des conseils précis, en rapport avec les faits, pour développer le sens de l'effort... Les livres qui ont été consacrés jusqu'à présent à cette question sont insuffisants : trop théoriques, ils se basent souvent sur des notions scientifiques périmées ; ils se perdent en dissertations doctrinales au lieu d'étudier la réalité et de rechercher les moyens effectifs de soutenir l'effort et l'initiative. Le présent ouvrage apporte, à chaque page et à propos de chaque question, des conseils pratiques. L'auteur a mis à profit les nombreuses observations qu'il a recueillies dans les milieux les plus divers, ainsi que sa connaissance des sciences biologiques et psychologiques. Il a institué récemment une enquête détaillée sur la volonté : il en analyse les résultats et les compare avec les idées émises au Congrès de l'*Ecole des Parents* sur l'Education de l'Effort » (p. 8).

Le contenu du livre répond pleinement à ce programme. Le premier chapitre fournit les notions biologiques et psychologiques indispensables concernant la volonté, et des observations recueillies l'auteur conclut que les psychologues qui ont étudié la volonté dans ses manifestations, dans le comportement humain, dans les sentiments et les idées qui la traduisent à la conscience, la considèrent en dernier ressort comme l'expression de la personnalité, c'est-à-dire comme une activité libre inexplicable par l'analyse des faits. Deux aspects sont donc à retenir de ces conclusions : d'une part, la psychologie fournit des indications utiles pour l'éducation de la volonté et de l'énergie ; d'autre part, elle laisse inexpliqué le problème de l'essence même de la volonté, la liberté.

Les chapitres II-VII s'attachent, à la lumière d'une psychologie révélée surtout par l'expérience, à préciser les conseils pratiques nécessaires à la bonne éducation de l'exercice de la volonté. L'ha-

[1] « Bibliothèque scientifique. » — Georges DWELSHAUVERS. L'exercice de la Volonté. — In 8 de 252 p., 18 f. — Paris, Payot.

bitude influe sur la volonté : il était indispensable de lui consacrer un chapitre spécial ; mais ce chapitre renouvelle pour ainsi dire ce que nous avions entendu jusqu'ici sur l'habitude. S'inspirant de la thèse de Dom Placide de Roton sur *les Habitus* [1], l'auteur estime qu' « il y a lieu de distinguer, dans la conduite humaine, une classe d'habitudes qui tendent à s'automatiser, à nous mécaniser, et une autre classe d'habitudes très différente de la première, qui se distingue par un caractère plus intellectuel, une plus grande richesse et une collaboration plus intime avec ce qu'il y a de supérieur dans notre esprit » (p. 54-55). Celles-ci servent à perfectionner notre *personnalité,* c'est-à-dire ce qui fait que nous sommes des êtres conscients et réfléchis ; et les autres ne font que développer notre *individualité*. L'éducation des *habitus* et des habitudes facilitera le bon exercice de la volonté ; à ce propos, le scoutisme a pris la bonne voie.

Parmi les moyens pratiques d'éducation de la volonté, on a oublié le plus simple, celui qui est à la portée de tous, le langage. M. Dwelshauvers lui consacre le chapitre III. Le langage, comme expression de ce que nous voulons faire entendre à autrui ou nous éclairer à nous-même, présente deux caractères : un caractère *rationnel*, c'est-à-dire un ensemble de rapports logiques qu'il faut avoir l'énergie de développer avec ordre, sans laisser échapper de mailles et en gardant avec ténacité dans la conscience l'unité d'une pensée obligée de s'insérer dans une succession de propositions ; et un caractère *rythmique*, un mouvement intérieur, dynamique et spirituel, qui est l'âme du discours et donne à comprendre que nous ne répétons pas des formules automatisées, mais que nous sentons et voulons ce que nous pensons.

L'enquête sur la volonté occupe les chapitres IV et V. Il ne saurait être question d'en indiquer ici les résultats. Le simple énoncé des questions montrera avec quel soin l'auteur a voulu recueillir les éléments lui permettant chaque fois de conclure par des conseils pratiques :

I. *Responsabilité.* — 1. Avez-vous eu l'occasion de prendre des résolutions qui ont exigé une délibération sérieuse et un effort de volonté ? — 2. En général, quand vous avez à vous décider, suivez-vous des coutumes, habitudes et règles toutes faites, ou délibérez-vous avec vous-même en prenant la responsabilité de vos décisions ?

II. *Conseils.* — 3. Prenez-vous les conseils d'autrui et les suivez-vous ?

III. *Energie.* — 4. Constatez-vous en vous-même une tendance à éviter les résolutions, un manque d'énergie, un découragement, une tendance au laisser-aller ? — 5. Remarquez-vous, chez les personnes que vous avez pu observer, une diminution de l'énergie volontaire ou par contre un besoin d'activité consciente et de réalisation ?

IV. *Idéal.* — 6. Concevez-vous la vie comme abandonnée aux circonstances ou comme destinée à réaliser un idéal auquel vous tenez fermement ? — 13. Trouvez-vous dans vos convictions religieuses un appui pour votre volonté et pour la réalisation d'un idéal de vie ?

V. *Moyens de renforcer la volonté.* — 7. Quels moyens voyez-vous pour renforcer votre volonté ? — 11. Avez-vous des moyens personnels pour éduquer et maintenir votre volonté ?

VI. *Milieu familial et école.* — 8. La famille vous paraît-elle jouer un rôle important dans l'éducation de la volonté ? — 9. Et les établissements d'enseignement ? [1].

VII. *Desiderata.* — 10. Que manque-t-il à l'éducation actuelle de la volonté ?

VIII. *Ambiance.* — 17. L'ambiance actuelle vous paraît-elle être favorable ou non à l'éducation de la volonté ?

IX. *Age de la première décision.* — 12. A quel âge avez-vous commencé à prendre conscience de votre volonté et dans quelles circonstances ?

X. *Volonté droite chez les incroyants.* — 14. Avez-vous observé chez autrui les manifestations d'une volonté droite, en dehors de convictions religieuses ? Et dans l'affirmative, comment les interprétez vous ? [2].

XI. *Conflits de la volonté.* — 15. Avez-vous constaté chez vous ou chez vos amis des conflits de volonté dans des circonstances difficiles ? — 16. Constatez-vous un conflit entre les désirs issus de tendances organiques et votre effort volontaire ?

Le n. 18 avait été laissé en blanc pour les questions et réponses *ad libitum :* quelques correspondants ont ici insisté, avec raison, sur l'influence de l'état physiologique, *la santé,* sur la volonté.

Les communications du récent Congrès de l'Ecole des Parents ont fourni une documentation concordante qui corrobore les résultats de l'enquête menée par l'auteur (ch. VI).

Il s'agit maintenant de tirer les conséquences de toutes les observations recueillies. Ces conséquences peuvent se résumer d'un mot : *l'utili-*

[1] Voir *Ami* 1936, p. 194.

[1] Nous ne pouvons résister à l'envie de citer une réponse concernant l'internat : « Ce que je connais le mieux, ce sont les internats pour fillettes de 8 à 16 ans, et je trouve très mauvaise leur méthode d'éducation de la volonté. Je trouve que c'est une vraie catastrophe de mettre une fillette de cet âge en pension. Pas d'initiative. Pas de trempe. J'ai vu plusieurs exemples de jeunes filles pensionnaires considérées comme des modèles et qui n'ont eu qu'une vie *très* médiocre après leur sortie de pension. Les dirigeantes ne leur laissent aucune liberté. Elles exercent sans cesse un contrôle assommant et critiquent toutes les initiatives ; leur méthode est de réprimer, de critiquer les défauts et les imperfections, au lieu d'exalter les bons mouvements. La pensionnaire idéale, c'est la petite fille calme, travailleuse, sage, autant que possible sans initiative et qui dit toujours oui » (p. 140)

N'y a-t-il pas souvent une grande part de vérité dans cette réponse ? On s'étonne parfois que les *bonnes* lycéennes soient plus ardentes et offrent plus de ressources pour le bien que nos meilleures élèves congréganistes. Voilà l'explication.

[2] Inutile de dire combien les réponses à cette double question sont intéressantes. On est *unanime* à répondre : Oui, on observe une volonté droite en dehors de croyances positives. Les exemples sont nombreux et intéressants. — L'explication du fait est complexe. L'auteur s'attache surtout à celle-ci : « Ne pouvons-nous pas affirmer que nombre de personnes, de volonté droite, tout en se disant étrangères à une religion positive, pratiquent néanmoins la morale du Christ ? Car souvent, sous le nom de morale purement humaine, n'est-ce pas toujours la morale du Christ qui s'enseigne, pour la bonne raison que, du jour où elle a été connue, elle s'est imposée comme la vraie loi de la destinée humaine ? » (p. 156).

sation de l'énergie volontaire (ch. VII). L'effort volontaire, s'il est facilité par l'habitude et si l'homme ne recule pas devant l'attention qu'il exige, rend les plus grands services dans les circonstances difficiles de la vie. L'auteur en donne de multiples exemples, notamment dans la thérapeutique ; dans la rééducation des mouvements, dans celle du langage, dans les paralysies, dans les fatigues ou après de longues maladies, l'effort mental du patient accélère et facilite la guérison. Mais cette action bienfaisante se remarque, à plus forte raison, sur l'ensemble de notre activité psychique. Par l'*attention volontaire,* la volonté agit sur le savoir et, dans un domaine très différent, sur les *instincts* et les *passions*. La *mémoire* gagne aussi par l'éducation de la volonté, qui évite le travail mécanique et routinier. L'influence de la volonté s'exerce même sur l'*imagination :* l'imagination créatrice, la recherche scientifique, l'invention supposent un « inconscient dynamique » que l'effort volontaire seul arrive à mettre en branle. Enfin, par dessus tout, l'échange est réciproque et continu entre la volonté et les *habitus*, ces tendances dominantes, constitutives de l'action et de la spiritualité.

Celui qui ne chercherait dans l'ouvrage que des conseils pratiques et se contenterait de notions psychologiques, peut se dispenser de lire le dernier chapitre (VIII). Mais qui veut aller au fond des choses et trouver l'explication métaphysique de la volonté est obligé de dépasser ce domaine de l'expérience. L'analyse, en partant des actes volontaires, montre ce qui manque, au point de vue de l'observation, pour expliquer l'essence même de la volonté. Psychologiquement la volonté n'est qu'une structure complexe, un enchevêtrement de synthèses mentales, unifiées dans un individu humain. Métaphysiquement, au point de vue de l'explication totale, elle est l'expression adéquate d'une forme d'être qu'on peut appeler la personnalité : « être spirituel elle-même, elle est en rapport intérieur avec l'Etre, avec la réalité intégrale qui constitue ce qui est, avec l'Eternel » (p. 228). Etudiant la liberté qui est de l'essence même de la volonté, l'auteur montre que les actes, gestes, paroles qui traduisent intégralement une personnalité sont irréductibles à des éléments : « Tout acte qui traduit notre personnalité de façon à en émaner intégralement, à lui ressembler au point qu'il serait impossible de l'expliquer sans tenir compte de l'ensemble de cette personnalité, doit être considéré comme un *acte libre* » (p. 233).

Reste à expliquer « le genre de réalité qui se cache sous la personnalité. » Quelle est la part d'être qui lui revient? Nous craignons qu'ici l'influence bergsonienne n'ait empêché notre auteur d'aborder complètement au port. Personnalité, pour lui, équivaut à « participation à la vie de l'esprit, à l'être dans ce qu'il a de plus riche, de moins nécessité par les circonstances, de plus libre, c'est-à-dire Dieu. » C'est vrai dans un sens : nous l'avons vu plus haut à propos de la *Personnalité morale d'après Kant*. Mais c'est l'aspect moral de la personnalité qui est ici touché ; le constitutif métaphysique de la personnalité est laissé dans l'ombre. L'humanité sainte de N.-S. Jésus-Christ représentait la participation la plus parfaite qui soit à la vie de l'esprit, à la vie de Dieu, et cependant ce n'était pas une personne...

5. — La notion de personne, dans l'individu humain (c'est à dessein que nous rapprochons ces deux termes), fournit au R. P. G. Jarlot l'occasion d'une transposition heureuse de la pensée bergsonienne dans la philosophie thomiste[1]. Transposition, disons-nous avec l'auteur lui-même (p. 2), et non simple traduction, car la thèse exprimée dans les *Deux Sources* reçoit ici les corrections imposées par la morale spécifiquement chrétienne.

Nos lecteurs se souviennent très certainement de la présentation que l'*Ami* leur a faite (1932, p. 727) des *Deux Sources de la Morale et de la Religion* d'Henri Bergson. D'une part, morale statique ou sociale, résultant de la pression de la société sur les membres et imposant par là aux individus le lien de l'obligation ; d'autre part, morale dynamique ou personnelle, morale humaine au lieu d'être simplement sociale, où l'obligation se transforme en appel à l'idéal, en conseil de perfection. Morale close et morale ouverte. Pression sociale et élan d'amour : « Deux manifestations complémentaires de la vie, normalement appliquée, dit Bergson, à conserver en gros la forme sociale qui fut caractéristique de l'espèce humaine dès l'origine, *mais exceptionnellement capable de la transformer, grâce à des individus dont chacun représente, comme eût fait l'apparition d'une nouvelle espèce, un effort d'évolution créatrice.* »

Nous avons souligné le « point crucial » sur lequel porte la transposition opérée par le P. Jarlot :

Dans le finalisme thomiste se fait un accord complet, que ne réalise pas ou que réalise d'une façon très partielle le vitalisme bergsonien. Chez Bergson, « pression » et « aspiration » sont deux aspects *complémentaires* d'une même nécessité vitale; chez S. Thomas, pression et aspiration sont *intérieures l'une à l'autre*. Chez Bergson, le tout de l'obligation et le tout de la moralité sont venus de pôles opposés ; chez S. Thomas, l'une est en raison de l'autre. Chez Bergson, l'obliga-

[1] « Archives de Philosophie, » vol. XII, cahier I. **Etudes de Morale et de Droit.** In-8 de 108 p., 36 f. Paris, Beauchesne. — 1. G. JARLOT. *Personne et Humanité. Deux sources ?* (p. 1-63). — 2. H. DESQUEYRAT. *L'Institution. Sa nature, ses espèces, les problèmes qu'elle pose* (p. 65-115). — 3. A. DELCHARD. *La limitation du pouvoir dans un Etat moderne* (p. 117-135). — 4. Y. de LA BRIÈRE *Droit naturel et droit des gens. Essai de philosophie juridique* (p. 1371-58). — 5. J. LUCIEN-BRUN. *Les Sources du Droit d'après trois théories modernes* (p. 159-184). — Nous ne faisons que signaler les quatre dernières études renfermées dans ce cahier : elles n'appartiennent que d'une manière lointaine à la philosophie.

tion est pression sociale et non moralité : l'homme est agi ; la moralité est une sorte d'évasion qui soustrait l'homme aux exigences de la société, si bien que pour être sociaux et sujets d'obligation, nous devrions cesser d'être nous-mêmes, et pour être nous-mêmes, nous devrions nous arracher à la société et à ses contraintes. D'où, deux morales : l'une qu'on subit, l'autre qu'on agit ; deux formes d'humanité, parmi les hommes et en chacun de nous : celle qui est moralisée parce qu'elle pâtit, soumise aux règles, — celle qui s'affirme aux heures de sainteté, en avant de la règle et des lois. Chez S. Thomas le dualisme se résorbe dans l'unique Fin dernière qui commande tout bien, toute obligation. Dans l' « appétit naturel de béatitude » nécessaire en chacun de nous, il y a un élan vital qui commande à tous les hommes, sans exception, et du dedans, d'être saints. Cette nécessité de la fin dernière contient le tout de l'obligation : « il faut parce qu'il faut. » Car ce qu'il faut, c'est cette fin, qui est béatitude et couronnement de sainteté. Loin de paralyser notre élan, la vie sociale, par quoi s'exprime l'humanité, le soutient et le porte. Il y a corrélation de la loi naturelle et de la législation positive, et de cette corrélation

« il résulte que celle-ci trouve en celle là sa puissance d'obligation, car il ne s'agit pas seulement d'une coercition extérieure, telle que la demanderait la simple vie politique. Mais au delà, justifiant cette coercition et *lui donnant prise sur des sujets raisonnables* : une véritable obligation morale. Si une loi peut, non seulement en fait, mais en droit, limiter, déterminer l'activité d'une personne humaine, il faut que ce soit *au titre de la conscience même*. Car la *personne*, définie par son orientation à une Fin dernière à atteindre, est, à ce titre, à ce point inviolable et souveraine que jamais ni pression sociale, ni contrainte juridique, ni aucune exigence terrestre, sociale ou politique, ne suffirait à constituer une obligation. Vaine serait la « pression » qui ne se fonderait pas ainsi en conscience, car elle serait par là-même en dehors de toute moralité. Si la « pression » est, bien autre chose qu'une contrainte extérieure, *une nécessité morale affectant une liberté*, ce ne peut être qu'au titre de l' « aspiration », élan vital du sujet vers son Souverain Bien » (p. 46).

Tel est le nœud de la solution qui, loin d'opposer ou de diviser, unit les deux sources et les réduit à deux aspects du même problème de moralité. Et le P. Jarlot peut conclure : « Immanence-transcendance ; autonomie-hétéronomie ; aspiration-pression ; vie individuelle vie sociale ; morale statique morale dynamique : oui, la vie exige tout cela. Mais dans chacun de ces couples, les éléments sont à ce point intérieurs l'un à l'autre, ils s'exigent à ce point qu'aucun ne soit intelligible sans l'autre » (p. 47).

Mise au point intéressante, en vérité.

§ III. — Ouvrages divers

1. — Jacques Maritain. **La philosophie de la nature.** *Essai critique sur ses frontières et son objet.* In-8 de VI-148 p., 15 f. Paris, Téqui. (Cours et documents de philosophie). — Nous sommes ici aux confins de la métaphysique et des sciences. Dans une première partie où sont expliqués les trois ordres d'abstraction possibles relativement aux réalités intelligibles, M. Maritain conclut, chez les anciens et chez les scolastiques, à une distinction essentielle entre la métaphysique, dont l'objet est l'être en tant qu'être, et la physique ou philosophie de la nature, dont l'objet est l'être en tant qu'imprégné de mutabilité. Vérité capitale dont l'affirmation avait, chez les mêmes penseurs, une contrepartie regrettable : l'absorption de toutes les sciences de la nature par la philosophie, le détail des phénomènes ne faisant pas pour eux l'objet d'une explication scientifique spécifiquement distincte. Vint la réaction galiléo-cartésienne, réaction dont le principe était excellent, mais dont les résultats furent faussés précisément parce qu' « au terme de cette révolution, on assistera à l'erreur inverse de celle des anciens... : les anciens absorbaient les sciences dans la philosophie de la nature, les modernes finiront par absorber la philosophie de la nature dans es sciences de la nature » (p. 34). Et c'est ainsi que depuis le XVII[e] siècle la métaphysique a été déviée, « tous les grands systèmes de métaphysique classique qui se sont développés à partir de Descartes supposant comme clef inférieure du système de nos connaissances philosophiques une soi-disant philosophie de la nature qui était l'hypostase mécaniciste de la méthode physico mathématique » (p. 40).

Sous l'influence de divers facteurs, dont le plus important a certainement été le criticisme kantien, « la connaissance physico-mathématique de la nature qui, au XVII[e] siècle, avait été prise pour une ontologie et pour une philosophie de la nature, a été ramenée peu à peu au rang d'interprétation des phénomènes, son but essentiel étant — ce qui est exact — de construire une texture de relations mathématiques à forme déductive entre les phénomènes observés et mesurés [1] ; de sorte qu'au XIX[e] siècle la science expérimentale deviendra expressément ce qu'elle était déjà sans le savoir, une science des phénomènes comme tels » (p. 43). Nous assistons à un renversement des positions intellectuelles : à l'analyse et à l'explication ontologiques des anciens, on substitua une analyse « empiriologique » qui absorbe tout et qui, s'interdisant toute recherche sur la raison d'être, la causalité et l'intelligibilité, supprime du coup toute métaphysique spéculative Cette conception positiviste de la science provoqua des réactions salutaires. L'auteur cite, à des points de vue différents, celles de Pierre Duhem, de Meyerson, de Bachelard, qui toutes trois sont du plus grand intérêt, chacune ayant ses avantages, mais aussi ses difficultés.

Il faut donc en revenir à la philosophie de la nature, et M. Maritain s'efforce de préciser « les positions thomistes sur la philosophie de la nature. »

[1] C'est à dessein que nous donnons quelques citations où la pensée de M. Maritain s'enveloppe de formules qui ne brillent point par leur clarté et leur facile intelligibilité. Nous omettons les néologismes dont l'auteur abuse vraiment. Pourquoi faut-il qu'en admirant une doctrine impeccable, nous soyons obligé de regretter l'absence d'un style facile et accueillant, comme l'est, par exemple, celui de M. Bergson ?

Dans une première section, il montre la nécessité de reconnaître une explication ontologique ou philosophique de la nature sensible, spécifiquement distincte de celle des sciences expérimentales, mais venant la compléter. Et c'est pour lui l'occasion d'esquisser la « subalternation » des sciences : au 3e degré de « visualisation idéative » correspond la métaphysique ; au 2e degré de « visualisation abstractive, » mais sur une ligne transversale, correspondent les sciences expérimentales physico-mathématiques ; au 1er degré enfin se trouve la philosophie de la nature, se subordonnant à elle même les « sciences expérimentales de type empiriosschématique. »

Dans la seconde section, M. Maritain expose « ce qu'est la philosophie de la nature, » ses rapports avec la métaphysique, avec les sciences et plus particulièrement avec les sciences de la nature « non mathématisées », c'est-à-dire les sciences classées comme « empirioschématiques », mais aussi avec les sciences « mathématisées » ou « empiriométriques », enfin avec les faits. Et il conclut par cette définition de la philosophie de la nature : c'est une science qui « a pour objet, dans toutes les choses de la nature sensible, non pas le détail des phénomènes, mais l'être intelligible lui-même en tant que mouvant, ou encore les différences de l'être qu'elle peut déchiffrer, en visant la nature intelligible, mais sans élaguer les données du sens, dans le monde de la mutabilité ontologique » (p. 132).

Tout en admirant sincèrement la grande valeur philosophique du livre de M. Maritain, beaucoup de lecteurs eussent sans doute préféré une définition plus simple et plus accessible.

2. — Jacques MARITAIN. **Science et Sagesse**, suivi d'*Eclaircissements sur la philosophie morale*. In-8 de 394 p., 20 f. Paris, Labergerie. — Le titre seul de l'ouvrage indique qu'il se divise en deux parties.

Dans la première on trouve trois études qui sont le texte un peu remanié, et parfois augmenté, de trois leçons faites à Rome, à l'*Angelicum*, en mars 1934.

La première de ces leçons, celle qui à proprement parler revendique pour elle le titre de *Science et Sagesse*, rappelle que la sagesse — ce savoir qui apparente l'homme à la divinité — ne s'est pas exprimée de la même façon dans l'antiquité. Sagesse de l'Inde, qui n'aboutit qu'au nirvâna ; sagesse de la Grèce, qui n'est qu'une sagesse de la terre ; sagesse de l'Ancien Testament, qui montre Dieu, Créateur et Souverain Maître, prenant possession de l'homme. A ces sagesses, qui sont en compétition entre elles, succédera la Sagesse chrétienne, qui est la synthèse et comme la hiérarchie des sagesses, et dans laquelle il y a un double mouvement : le mouvement de descente, par où Dieu se donne, et le mouvement d'ascension, par où l'homme se donne à Dieu. L'esprit d'un Thomas d'Aquin a su découvrir l'ordre et la hiérarchie des sagesses dans l'âme du chrétien : sagesse infuse ou sagesse de grâce, sagesse théologique, sagesse métaphysique, la sagesse inférieure étant ordonnée à la supérieure et aspirant à s'élever jusqu'à elle. Ce bel ordre de la pensée médiévale fut brisé au XVIe siècle : dès le XIIIe une crise avait éclaté, avec l'averroïsme, qui fut conjurée par le génie de S. Thomas. Mais à partir du XVIe siècle l'averroïsme revivra, préparant déjà la crise cartésienne du XVIIe. Kant a tiré les conclusions de cette révolution cartésienne : les sciences, la philosophie ont été violemment séparées de la hiérarchie des sagesses. Une œuvre de réconciliation est à faire, mais dans un esprit nouveau : « Les sciences et la philosophie ne seront plus... dans une relation de ministérialité à l'égard de la théologie. La pleine reconnaissance effective de leur autonomie est le précieux gain historique des efforts des siècles modernes : c'est un gain acquis. Mais en même temps que l'autonomie de la science, sa juste place dans l'ordre des valeurs sera reconnue aussi à l'égard des plus hautes formes, des formes sapientiales de la connaissance » (p. 65).

La deuxième étude est la condensation des leçons parues sous le titre : *La Philosophie de la Nature*, que nous avons analysées ci-dessus.

Dans la troisième *La philosophie dans la foi*, l'auteur reprend d'ensemble le problème de la philosophie chrétienne qui avait fait l'objet d'un précédent essai : *De la Philosophie chrétienne*, Paris, 1933 (cf. *Ami* 1934, p. 781). M. Maritain maintient substantiellement sa position : « Il va de soi pour le chrétien, dit-il, que la foi exerce un contrôle extérieur et négatif sur le philosophe à l'égard des erreurs contraires à la doctrine révélée dans lesquelles il pourrait tomber. Mais la foi n'est pas seulement une *norme négative* à l'égard de la philosophie. Ce que nous avons tenté de montrer, c'est que, considérée dans l'ordre d'exercice (et même aussi, pour ce qui concerne la philosophie pratique, dans l'ordre de spécification), la philosophie est constituée *positivement* dans un état chrétien par la révélation chrétienne et par les lumières supraphilosophiques présentes dans le sujet par la grâce des vertus et des dons » (p. 13).

La deuxième partie du volume est intitulée : *Eclaircissements sur la philosophie morale*. Il s'agit des rapports de l'*Ethique* avec la *Théologie morale*. La thèse de M. Maritain tient en deux propositions : 1° la philosophie morale purement philosophique *est essentiellement insuffisante* à l'égard de l'*objet propre* du savoir moral : « A elle toute seule, cette philosophie morale inadéquatement prise n'est qu'une ébauche ou inchoation de science. » Elle ne passe le seuil de la science proprement dite et formellement entendue de la conduite humaine « *que lorsqu'elle a été intégrée, à titre de partie d'un tout vivant, à un savoir moral capable d'organiser scientifiquement tous ces matériaux parce qu'il n'ignore pas la vraie fin ultime et les vraies conditions existentielles de l'être humain* » (p. 276) ; — 2° la philosophie morale adéquatement prise est suffisante, mais il faut renoncer « à procéder en pur philosophe » ; il faut user « d'un savoir philosophique subalterné à la théologie » (p. 289).

C'est, sans hésitation, la condamnation de l'Ethique naturelle comme science de la moralité dans l'ordre naturel. On se doute que pareilles assertions, déjà équivalemment émises dans *Les Degrés du Savoir* ou la *Philosophie chrétienne*,

aient provoqué de vives réactions. Nous ne faisons qu'indiquer l'article du P. Th. Deman, *L'organisation du savoir moral*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (1934, p. 258-280), et la recension du P. J.-M. Ramirez, *Sur l'organisation du savoir moral*, dans le *Bulletin thomiste*, avril-juin 1935. Soit au cours de l'étude, soit dans l'annexe, M. Maritain essaie de justifier sa position. Nous signalons simplement la controverse.

3. — B. Romeyer, S. J. **La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes.** I : *Des origines aux Alexandrins*; II : *Des Alexandrins à la mort de S. Augustin.* Deux vol. de 188 et 184 p., chaque vol. 12 f. Paris, Bloud et Gay (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). — C'est un aspect nouveau, l'aspect historique, du problème de la philosophie chrétienne qui est abordé ici. Et l'histoire de cette philosophie ne contribue pas peu à nous enseigner qu'elle doit être et ce qu'elle doit être.

Dans une remarquable Introduction, l'auteur s'efforce d'orienter notre concept de « philosophie chrétienne » vers l'opinion, plus augustinienne qu'aristotélicienne, que la philosophie est dite telle parce qu'à la lumière des mystères, elle se perfectionne *dans sa ligne propre*, bien plus, parce qu'elle ne prend tout son sens qu'au titre d'*appel naturel à l'intuition* :

« A travers les systèmes sérieux c'est une seule et même philosophie humaine qui, avec plus ou moins de succès, tend à se réaliser. Pour y réussir jusqu'à être pleinement elle-même, elle a besoin des suggestions chrétiennes. D'ailleurs, sans l'exiger aucunement, notre philosophie, même idéalement développée, implore pour ainsi dire un sens du réel plus intime qu'elle ne peut l'obtenir par ses seuls moyens, un sens surnaturel qui s'amorce en la foi et s'achève dans la vision de Dieu intuitive. Une fin naturelle serait intelligible, certes, mais elle nous eût laissés, et notre philosophie avec nous, dans un état de nécessaire et perpétuel inachèvement. Le vœu positif et naturel de la vision intuitive, sans constituer en eux une exigence, eût suscité chez les élus d'une humanité de pure nature d'infinis progrès spirituels, jamais l'ultime plénitude du bonheur immanent à la perfection. Bien loin, en effet, de la contrarier en son évolution, la grâce, semence de la gloire, parachève la nature. Ainsi la vie de la foi, promesse féconde du face à face avec Dieu, vaut elle à notre raison de se parfaire et à notre cœur de s'ouvrir plus grand en pur Amour. Elle vaut, par là même, à la philosophie de marcher à son total achèvement » (p. 13).

Nous ne pensons pas qu'un tel enchaînement du naturel au surnaturel soit nécessaire pour justifier le nom de philosophie, même spécifiquement chrétienne. Les rapports de la foi et de la raison, tels que le concile du Vatican les a définis, suffisent amplement à montrer qu'une philosophie qui tient compte (et elle doit en tenir compte), même d'une manière purement extrinsèque, des données de la foi, est déjà spécifiquement chrétienne ; à plus forte raison sera chrétienne la philosophie qui, analysant l'indigence de la raison et l'insuffisance de la volonté humaines dans la poursuite du vrai et du bien, marque par là ses aspirations et ses élans vers un complément *dont, par elle-même, elle ignore la nature*, mais dont la transcendance humainement inaccessible lui *est révélée par la foi*.

L'enquête historique, si magistralement conduite par le P. Romeyer, ne prouve d'ailleurs pas autre chose. C'est aux origines mêmes de l'humanité qu'il faut remonter pour découvrir, encore latentes, les semences de la philosophie idéale. L'Ancien Testament, surtout dans le judaïsme postexilien, accuse déjà un développement considérable. Mais leur perfection virtuelle est déjà réalisée dans l'Evangile. Ni S. Paul, ni même S. Jean ne songent à édifier de philosophie, et cependant l'un et l'autre, chacun à sa manière, et indépendamment des philosophies païennes, ont traduit, en formules parfois empruntées à l'hellénisme, des pensées spécifiquement chrétiennes.

A la mort du dernier des apôtres, l'ère de l'inspiration étant close, il s'agit « de faire valoir le capital reçu. » Chez les Pères Apostoliques, peu de spéculations ; tout au plus, quelques amorces de pensées philosophiques dues, au fond, à la spontanéité de leur esprit et d'ordinaire occasionnées ou suggérées par des formules, des notions, des assertions issues du milieu judéo-hellénique ou gréco-romain. Avec les Pères Apologistes, le progrès d'une philosophie chrétienne s'avère plus considérable. S. Justin juge et dépasse en l'utilisant ce qu'il connaît des philosophies païennes, surtout du néoplatonisme ; et, sans le chercher peut-être, il esquisse en fait une théorie des rapports de la raison et de la foi, de la nature et de la grâce, fournissant ainsi un point de départ ferme à l'évolution de la pensée chrétienne. D'une part, en effet, il conçoit un usage de la raison et une représentation de la nature qui ne dépendent pas de la foi, mais qui servent à la justifier ; d'autre part, sans les perspectives supérieures des mystères chrétiens, l'humanité ne pourrait atteindre au parfait bonheur. A leur manière, les hérésies témoignent aussi en faveur d'une philosophie chrétienne latente : les élucubrations d'un Basilide, d'un Valentin ou d'un Marcion ont excité et pour ainsi dire forcé des controversistes tels que S. Irénée à se donner une intelligence de plus en plus pénétrante de la foi : de ses mystères surnaturels, par la théologie ; des vérités naturelles qu'elle contient ou implique, par la philosophie. Mais c'est surtout Clément d'Alexandrie et Origène qui vont contribuer au développement de la philosophie chrétienne : ils représentent, dans la gnose chrétienne et orthodoxe, non seulement le point de vue du théologien qui vise à établir par voie d'autorité les mystères surnaturels, mais aussi le travail du philosophe qui, par voie d'évidence interne et sous le stimulant de la pensée hellénique, cherche à constituer peu à peu une sorte de philosophie fondamentale. Ils sentent que la soumission à la foi, pour se montrer humaine, doit être et se savoir de mieux en mieux rationnelle [1].

La plus grande partie du deuxième volume est donc consacrée à cette philosophie chrétienne de Clément et d'Origène.

Clément d'Alexandrie tout d'abord. Sa pensée est chrétienne. Son idéal est le salut complet par

[1] On se reportera, sur ce point, à notre *Chronique de théologie* de 1936, p. 625 et suiv.

la gnose issue du Christ. Par la manière toute morale et spirituelle dont il l'envisage, le poursuit ou s'efforce d'y acheminer les autres, il précise, creuse et confirme l'*idée* de la philosophie chrétienne. Le contenu philosophique de ses écrits est tout imprégné de rationalité grecque ; mais cette rationalité se moralise et s'humanise supérieurement grâce au ferment chrétien. C'est à sa raison, tout autant qu'à sa foi, qu'il doit d'avoir évité le dualisme qui n'est pas moins antirationnel qu'antichrétien. La pensée de Clément est en effet le théâtre où, pour la première fois, se rencontrent face à face un christianisme et une philosophie également authentiques. Aussi, c'est en lui que commence le long travail d'assimilation de la philosophie par le christianisme. Au moment où Clément pose la plume, ce travail est déjà fort avancé.

Origène le continue. Le maître alexandrin ne se contente pas de penser de son mieux les mystères surnaturels du christianisme, il vise et réussit, en s'aidant des philosophies grecques, à créer en quelque sorte ce qu'il faut de cosmologie, d'anthropologie, d'éthique et de théodicée pour leur assurer une justification critique, un fondement rationnel. A la fois modérée et hardie, traditionnelle et créatrice, dogmatique et chercheuse, rationnelle et biblique, sa méthode fit surgir les principaux éléments du théisme spiritualiste. Sa découverte fut la notion positive d'*esprit*. Un aspect privilégié de la notion d'esprit est le libre arbitre : cette notion est un des centres principaux, le principal peut-être, de sa synthèse doctrinale. Il l'utilise, non d'ailleurs sans excéder ou dévier. Mais elle l'aide à édifier quelque chose de grand dans l'ordre intellectuel. L'influence d'Origène fut profonde : origénistes, anti-origénistes, écrivains spectateurs des luttes, tous témoignent de l'importance prise par la philosophie du didascale d'Alexandrie dans l'intelligence et l'exposition de la foi chrétienne.

Cette influence, inégalée en Orient, n'aura dans l'histoire qu'un terme de comparaison, le rayonnement de la philosophie augustinienne en Occident. On peut dire sans exagération que S. Augustin a *constitué* la philosophie chrétienne, cette philosophie que la Scolastique voudra redécouvrir et systématiser. L'apport philosophique d'Augustin est considérable et il faudrait un volume pour le présenter. Le P. Romeyer part du « *cogito* » augustinien pour s'élever à Dieu par les différentes preuves invoquées par le Docteur d'Hippone. Il en relève l'aspect moral, spécialement au point de vue du problème de la destinée ; et si le critique impartial peut refuser de souscrire à telle opinion concernant la prédestination, il devra néanmoins reconnaître la perfection de la synthèse générale esquissée par l'auteur.

Cette trop rapide analyse des deux premiers volumes de l'histoire de *la philosophie chrétienne jusqu'à Descartes* suffira, nous l'espérons, pour indiquer la richesse de leur contenu. Rien de nouveau, sans doute, — l'auteur indique lui-même loyalement ses sources ; — mais une très belle synthèse, mise à la portée de toutes les intelligences, et répondant parfaitement au but que vise la « Bibliothèque catholique des Sciences religieuses ». Œuvre de savante et intelligente vulgarisation, dont la lecture facile et attrayante ne saurait faire perdre de vue la haute valeur scientifique.

4. — *Histoire de la philosophie*. **Une doctrine : le Bergsonisme**, par E. Lemasson. In-12 de 130 p., 8 f. Paris, Beauchesne. — Le Programme officiel du baccalauréat de philosophie prévoit, comme matière à option, *l'exposé d'une grande doctrine*. Le « Bergsonisme » tient une si large place dans la philosophie contemporaine que M. Lemasson (dont nous avons recommandé l'excellent *Cours de philosophie* en 1934, p. 350 des couv.) n'a pas hésité à lui consacrer un petit ouvrage. Il est d'ailleurs impossible de laisser ignorer Bergson aux élèves de notre enseignement secondaire. Sa pensée est profonde et originale. Mais il est difficile de la mettre à la portée des jeunes esprits si on ne la leur présente que par fragments dans le cours de philosophie au fur et à mesure qu'on leur explique les questions du programme.

On ne trouvera pas ici un exposé complet et approfondi du Bergsonisme ; l'auteur a simplement relevé les principaux points de doctrine, ceux qui peuvent intéresser davantage les candidats au baccalauréat. On y trouve surtout les grandes directives de la pensée du Maître : les données immédiates de la conscience, matière et mémoire, l'évolution créatrice, les deux sources de la morale et de la religion. L'exposé est clair, facile à saisir pour les jeunes intelligences, qui comprendront que l'essence du Bergsonisme est moins de donner des solutions définitives que d'ouvrir des perspectives à la réflexion.

A la fin de chaque chapitre, M. Lemasson a ajouté une courte appréciation, où l'on trouve toutes les réserves nécessaires.

5. — **Notions de logique formelle**, par E. Lemasson. In-12 de 108 p., 7 f. Paris, Beauchesne. — Ici encore, M. Lemasson a voulu prêter secours aux candidats en leur offrant une claire et substantielle brochure sur une matière à option, la logique formelle ou mineure.

Aussi bien, c'est là une matière qui, de toute façon, s'impose en philosophie. Pour philosopher, il est indispensable de savoir raisonner pertinemment ; il est nécessaire de connaître les qualités d'une bonne définition et les conditions d'une division méthodique. Or, c'est la Logique formelle qui étudie les règles de la définition, de la division et du raisonnement correct ; c'est elle qui indique les moyens de déceler, donc aussi d'éviter, la contradiction dans l'enchaînement de la pensée.

L'auteur suit l'ordre classique : logique du concept, logique du jugement et de la proposition, logique du raisonnement avec toutes les remarques opportunes sur les différentes sortes d'inférences et de syllogismes. Bien que la « Logistique » ou « algèbre de la logique », logique par signes, ne soit pas encore une discipline classique, l'auteur en donne *in fine* un bref aperçu et quant à son objet et quant à ses méthodes.

6. — Ch. Boyer, S. J. **Cursus philosophiæ**. Deux vol. in-8 de 560 et 600 p., à 25 f. chacun.

Paris, Desclée, de Brouwer. — Ce nouveau « Cours de philosophie » est destiné aux élèves des grands séminaires. Il est d'un genre tout spécial. Il est relativement bref : la brièveté est nécessaire dans un manuel qui doit être absorbé en moins de deux ans. Il est cependant d'une doctrine solide et complète. Nous y retrouvons la clarté des ouvrages précédents de l'auteur, notamment de son *De Deo creante et elevante*. Enfin, et surtout, c'est un manuel qui, tout en demeurant strictement fidèle à l'enseignement de l'Ecole, a su se moderniser et faire une large part, soit dans la bibliographie, soit dans les notes explicatives, soit dans le texte même, soit encore — heureuse innovation — dans les « lectures » qui complètent la plupart des chapitres, aux meilleurs auteurs, depuis les plus anciens jusqu'aux contemporains.

On remarquera également dans ce manuel une disposition assez nouvelle. L'auteur nous avertit expressément de la façon dont il a conçu l'ordre du traité, notamment en ce qui concerne la Métaphysique générale et la Critériologie. Il estime, à la suite du regretté P. Gény et de beaucoup d'autres, que la place de ces deux traités doit se trouver *après* la Cosmologie et la Psychologie. Et pourtant, la Cosmologie et la Psychologie ne pouvant en réalité être abordées sans quelques notions de Métaphysique générale, le P. Boyer a intercalé entre la Logique majeure et la Cosmologie une « Introduction métaphysique », où sont exposées les notions indispensables : l'être, l'acte et la puissance, les prédicaments, les causes. De même le problème critique ne peut être, au seuil de la philosophie, ni traité à fond, ni complètement omis : aussi, renvoyant les questions et les discussions plus particulières aux endroits ultérieurs qui paraîtront plus propices, le R. P. se contente, dans la Logique majeure, d'exposer et de réfuter les principes généraux tant du scepticisme que de l'idéalisme.

On voit par là que ce traité de philosophie est vraiment quelque chose de nouveau et hors série.

Sans doute, ce *Cursus philosophiæ*, écrit en latin, peut être mis entre les mains d'étudiants de n'importe quelle nation et langue : « Cependant — nous tenons à citer en traduisant — la mentalité, l'aspect sous lequel sont proposées les difficultés, la renommée dont jouissent les auteurs, varient quelque peu selon les régions. Ne pouvant considérer également toutes ces particularités et parce que notre intention se portait principalement vers la France, nous avons rapporté celles qui concernent la France. Aussi l'on trouvera, en fin des articles ou des questions, quelques extraits (les lectures) qui, le plus souvent, sont empruntés à des auteurs français ou traduits [1] en langue française. Il appartiendra au professeur enseignant d'appliquer le même procédé à l'égard d'autres nations » (p. 8).

Un dernier mot concernant la doctrine. Le P. Boyer entend suivre fidèlement les enseignements de S. Thomas, même dans les points qui sont librement discutés entre docteurs catholiques et où l'encyclique *Studiorum ducem* entend ne forcer l'adhésion de personne. Très nettement il déclare défendre les 24 thèses proposées par la S. C. des Séminaires et Universités, se réservant simplement d'insister davantage sur celles qui paraissent aux auteurs catholiques les plus importantes, tout en faisant connaître avec modération et charité les opinions contraires.

En conséquence, nous trouvons chez le P. Boyer les solutions, traditionnelles dans l'école thomiste, de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, de la subsistence constituée par l'être substantiel : sur ces points Mattiussi et Billot sont ses maîtres.

La connaissance sensible a été exposée avec soin (t. II, p. 19-40). On peut se demander toutefois si l'auteur a suffisamment tenu compte des conclusions de la physique moderne et même... des textes de S. Thomas. Nous avons dit jadis à nos lecteurs notre point de vue sur ce sujet *(Ami* 1931, p. 341-350) : il est assez différent de la doctrine et des formules proposées par le P. Boyer.

Enfin, il était impossible d'attendre, sur le concours divin et la science de Dieu, d'autres solutions que celles qui s'inspirent de la science moyenne...

Le premier volume renferme : 1° une *Introduction générale* assez développée (p. 11-60), dans laquelle on trouvera un bref aperçu de l'histoire de la philosophie ; 2° la *Logique mineure* (p. 61-164) ; 3° la *Logique majeure*, avec les considérations générales relatives au problème critique (p. 165-304) ; 4° l'*Introduction métaphysique*, dans laquelle sont expliquées les questions indispensables à l'intelligence de la Cosmologie et de la Psychologie (p. 305-368) ; 5° la *Cosmologie* entière (p. 369-518), la question du miracle, de sa possibilité, de sa connaissance étant renvoyée aux traités proprement théologiques ; 6° la *Psychologie*, avec simplement, dans ce 1er volume, ce qui concerne la vie végétative (p. 519-545), les questions du transformisme, de l'absence de vie sensitive dans les plantes étant renvoyées aux parties suivantes du traité.

Le volume II comprend : 1° le reste de la *Psychologie*, c'est-à-dire tout ce qui concerne la vie *sensitive* et la vie *intellective* (p. 9-199) ; 2° la *Métaphysique générale :* questions des propriétés de l'être, de la vérité, du bien et du beau, des principes de l'être composé, savoir l'essence et l'existence, la subsistence, la relation (p. 200-292) ; 3° la *Métaphysique de Dieu* ou *théologie naturelle*, existence, nature, attributs de Dieu (p. 293-426) ; 4° l'*Ethique*, générale et spéciale (p. 427-574).

7. — Cæsar CARBONE. **Circulus philosophicus**, *seu Objectionum cumulata collectio juxta methodum Scholasticam* (vol. II : *Ontologia*). In-8 de VIII 597 p., 18 lires. Turin, Marietti. — Nous avons déjà dit, lors de la publication du 1er volume (voir *Ami* 1935, p. 431), la grande utilité de ce recueil d'objections et de solutions pour l'organisation rationnelle et profitable des exercices théologiques et philosophiques. Si, dans ces exercices, l'on devait se contenter de reprendre la doctrine et les objections exposées en classe par le professeur, l'intérêt serait mince et l'ennui gagnerait vite les disciples réunis pour argumenter entre eux. Le grand mérite de M. Carbone est d'avoir su, pour chaque thèse, trouver de nouvelles objections, ou tout au moins des aspects sous lesquels l'objection semble prendre une force nou-

[1] Les auteurs latins sont généralement transcrits en cette langue.

velle. Ces objections sont empruntées soit aux œuvres de S. Thomas, soit à d'autres auteurs de grande marque; la plupart cependant ont été formulées par M. Carbone.

Ce recueil sera grandement utile aux professeurs eux-mêmes et leur suggérera les différents points de vue d'une même question, soit pour l'explication quotidienne du cours en classe, soit surtout en vue des épreuves d'examen.

8. — **S. Thomæ Aquinatis... in Metaphysicam Aristotelis Commentaria,** cura et studio P. Fr. M.-R. Cathala, O. P., ...cum tabula analytica P. Fr. Chrys. Egan, O. P. Tertia editio. In-8 de xii-798 p., 30 lires. Turin, Marietti. — L'édition léonine de S. Thomas ne renferme pas encore (et leur publication se fera peut-être longtemps attendre) les Commentaires sur la *Métaphysique* d'Aristote. L'édition qu'en a faite il y a dix ans le P. Cathala, O P., est la meilleure à laquelle nous puissions aujourd'hui recourir. Elle comble certaines lacunes, corrige plus d'une leçon défectueuse et, sans prétendre encore à l'absolue perfection, elle est de beaucoup supérieure à toutes les autres éditions, anciennes et modernes. Elle a d'ailleurs été revue avec un soin particulier.

On sait que ces Commentaires ont été laissés inachevés par S. Thomas, qui s'est arrêté à la fin du xiie livre. Il est vrai que les xiiie et xive livres d'Aristote, traitant de Dieu et des substances séparées *d'après les opinions des autres philosophes,* ne concernent pas, à proprement parler, la pensée personnelle du Stagyrite.

Le texte de S. Thomas est partagé en « leçons », comme dans toutes les éditions. Mais la « leçon » n'est pas toujours un thème complet d'enseignement. Aussi le P. Cathala, tout en respectant les divisions traditionnelles, s'est-il efforcé, chaque fois qu'il le fallait pour la bonne intelligence de la doctrine, de grouper les leçons entre elles, en les faisant précéder d'un résumé *(synopsis)* où, d'un coup d'œil attentif, on peut suivre la pensée du Philosophe et de son commentateur. En regard de la traduction du texte d'Aristote (qui précède chaque leçon) se trouvent des chiffres renvoyant à la pagination de l'édition Bekker. Quant au texte du commentaire lui-même, il est partagé en brefs alinéas numérotés, auxquels on peut se référer facilement en parcourant la *synopsis.*

L'*Index rerum* final, dans sa substance est de Barthélemy Spina, O. P. (1588), et a été revu et très complété par le P. Chrys. Egan, O. P.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Un évêque titulaire, chargé d'une *Prælatura Nullius,* qui a fait auparavant sa profession religieuse dans un Ordre mendiant, peut-il faire un testament *sine Beneplacito Apostolico ?*

2° Peut-il disposer de l'argent qu'il a reçu du Gouvernement comme rémunération, comme s'il lui appartenait en propre ?

3° Est-il soumis aux déterminations du can. 1532 pour ce qui concerne l'argent de cette provenance là ?

4° Ayant été promu à un Evêché résidentiel, peut-il disposer du mobilier qu'il a acheté avec cet argent-là, en faveur de l'Ordre religieux auquel il appartient ?

5° Est-ce que l'Ordre est tenu à la restitution envers la Prélature ?

6° Est ce que l'Evêque peut emporter avec soi, pour le nouvel Evêché, une somme dépassant 50.000 f., *sine Beneplacito Apostolico ?*

R. — Ad I. Le religieux qui devient évêque reste lié par les obligations résultant de sa profession. En ce qui concerne la pauvreté, il a dû se dépouiller par testament de tous ses biens présents et à venir ; et du fait du vœu de pauvreté qu'il a émis, il a contracté l'incapacité d'acquérir.

En ce qui concerne son testament, s'il veut le modifier il doit obtenir l'autorisation du St-Siège par application du can. 583, 2°. Toutefois cette autorisation ne serait pas nécessaire, s'il voulait simplement compléter ou interpréter son testament primitif en y ajoutant un codicile, ou remplacer des dispositions antérieures devenues caduques.

Ad II. Le religieux évêque, en vertu de son vœu de pauvreté, est frappé de l'incapacité d'acquérir pour lui, en propriété. Mais il a l'usage, l'usufruit et l'administration des biens qui lui adviennent. Il peut donc disposer à son gré du traitement qui lui est alloué par le pouvoir civil, puisque l'argent est rangé parmi les choses qu'on ne peut utiliser qu'en les consommant.

Ad III. Le can. 1532 ne s'applique pas aux revenus d'un bénéficier, mais aux éléments qui constituent le patrimoine d'un établissement ecclésiastique. Il n'y a donc pas à le faire intervenir ici.

Ad IV. Vous arrivez à l'hypothèse suivante. Votre traitement n'est pas intégralement dépensé ; vous faites chaque année des économies. A qui va la propriété de ces économies, ou des biens qui les représentent, puisqu'ils ont été acquis grâce à elles ? Le can. 628-1° vous le dit : « *Proprietatem vero Episcopus residentialis, Vicarius Apostolicus, Præfectus Apostolicus, acquirit diœcesi, vicariatui, præfecturæ.* » Ces biens sont à la Prélature, et non à l'Ordre auquel l'Evêque appartient.

Ad V. Par conséquent, si l'Ordre se les est appropriés, il doit les restituer à la Prélature.

Ad VI. L'Evêque titulaire chargé de la Prélature *nullius* ne peut pas, à son départ pour un évêché résidentiel, emporter les biens qui appartiennent à cette Prélature, et dont il n'a jamais été que l'administrateur et nullement le propriétaire. D'où lui viendraient ces pouvoirs de disposer du bien d'autrui ? Et s'il demandait le *beneplacitum apostolicum,* nous pensons bien qu'il lui serait refusé, même pour la somme de 50.000 fr.

Q. — 1° Quelle est la portée exacte de l'expression de droit : « *nisi contrarium probetur,* » dans le canon 1536 ? S'agit-il d'une preuve écrite ou juridique à fournir ?

2° *Quid* en particulier d'un prêtre, non religieux, auquel un *oblator* donne un honoraire supérieur à celui qui est fixé pour le diocèse ?

3° D'après le canon 842, un « jus et officium advigilandi ut onera Missarum adimpleantur » *appartient à l'Ordinaire du lieu.* Or un prêtre originaire du diocèse

à travaille dans le diocèse B, et il reçoit des messes de son diocèse d'origine. Auquel des deux Ordinaires doit-il rendre compte de l'acquit de ces messes ?

4° Que faire quand l'*oblator* ne veut pas que son nom (ni même le taux de l'honoraire qu'il donne) soit connu d'un autre que du prêtre (non religieux) ?

R. — Ad I. Le Code ne précise pas. Le mode de preuve varie évidemment suivant la nature et l'importance de l'objet donné. S'agit-il d'un immeuble ? Le *rector ecclesiæ* prétend que la donation en a été faite à lui. Il faudra le prouver par l'acte de donation, qui, en France tout au moins, doit être un acte authentique. S'agit-il d'un calice ? Il suffit d'une lettre du donateur, ou de son témoignage verbal.

Ad II. Vous passez avec aisance d'une question à l'autre sans mesurer la distance qui les sépare. Le can. 1536 s'applique au *rector ecclesiæ*. La réglementation des honoraires de messes concerne tout prêtre, curé ou non. Or le can. 832 autorise tout prêtre à recevoir un honoraire supérieur ou inférieur à celui que l'Ordinaire a fixé, et il est évident que le supplément est pour lui. Comment serait-il pour « son » église, quand il n'en a pas ? Relisez le can. 832 : « *Sacerdoti fas est oblatam ultro majorem stipem pro Missæ applicatione accipere ; et, nisi loci Ordinarius prohibuerit, etiam minorem.* »

Ad III. Il doit d'abord attendre que ces comptes lui soient demandés.

De plus, le can. 843 prescrit au recteur de chaque église de tenir un livre portant *missarum receptarum numerum, intentionem, eleemosynam, celebrationem.* C'est donc le *rector* du lieu où la messe a été donnée qui doit tenir ses comptes et les soumettre à la vérification de l'Ordinaire.

Si vous n'êtes pas *rector,* vous devez des comptes à l'Evêque du diocèse dans lequel vous êtes incardiné.

Ad IV. Marquez : « Intention particulière. — Donateur : anonyme. — Honoraires : 10 f. *ou* 12 f. (le chiffre fixé dans le diocèse). » Le surplus ne regarde que le donateur et le célébrant.

Q. — Mardi dernier, en disant mon bréviaire du jour, j'ai commencé par dire les psaumes de la *feria secunda.* A Prime, je constate mon erreur. « *Officium valet pro officio,* » me dis-je, et je continue tranquillement avec les psaumes de la *feria tertia.*

A déjeuner je raconte ma mésaventure à mon vicaire, qui me dit : « Vous devez recommencer votre bréviaire. L'adage *Officium valet pro officio* ne vaut rien dans votre cas. Il faudrait pour cela qu'il s'agit de l'office complet, du 1er Nocturne à la fin des Complies. C'est ce qu'on enseigne maintenant au Séminaire. »

Lequel de nous deux a raison ?

R. — C'est vous qui avez raison, et non pas votre vicaire. Ce dernier a en outre, concernant l'enseignement donné au Séminaire, formulé une seconde erreur. Qu'il veuille bien se reporter au manuel qui vraisemblablement lui a fourni pendant ses études la matière de ses leçons : Tanquerey, *Synopsis Theologiæ moralis,* éd. 1931, t. III, n. 1066, ou à d'autres de son choix, par exemple Noldin, *Summa Theologiæ Moralis,* t. II, n. 763, ou Prümmer, *Manuale Theologiæ Moralis,* t. II, n. 370, et il pourra constater avec quel accord les auteurs commentent l'adage *Officium pro officio* dans un sens contraire à son affirmation.

Sur cet adage, l'*Ami* a déjà eu l'occasion de s'expliquer (1930, p. 619), en envisageant le cas où le changement d'office provenait d'une volonté délibérée de la part du clerc tenu à la récitation du bréviaire. L'hypothèse, dans la question qui nous est proposée, est différente : le changement d'office est, cette fois, dû à une erreur. Pour connaître la conduite à tenir en pareille occurrence, trois règles sont à retenir, qui se formulent ainsi : 1° *Valet officium pro officio ;* 2° *Error corrigitur ubi deprehenditur ;* 3° *Error non corrigitur per errorem.*

En vertu de la première, nul n'est tenu à réciter l'office déterminé pour un jour s'il a déjà récité celui d'un autre jour. Il y aurait seulement lieu à une compensation si celui-ci s'était trouvé, en fait, beaucoup plus court que celui-là. C'est cette règle qu'avait en vue le vicaire.

En vertu de la seconde, celui qui s'aperçoit de son erreur quand il a déjà récité une partie de son office doit y remédier en prenant, à partir de l'endroit où il se trouve, celui du jour. Certains auteurs, toutefois, enseignent qu'il est permis d'achever l'office commencé, afin de ne pas joindre ensemble des parties disparates ; mais leur opinion est peu suivie. La plupart suivent S. Alphonse qui dit : « Puto cum Croix et Tamburino melius esse recitare de proprio, ne errorem prosequaris. » (*Theol. Mor.,* l. IV, n. 161, q. 5). Une exception doit être faite : celui qui p. ex. aurait récité deux fois Sexte, ne peut omettre None, afin de ne pas modifier la forme de l'office. Il pourrait, par contre, le faire s'il avait récité None de la veille ou du lendemain, conformément à ce que nous avons dit plus haut.

La troisième règle, enfin, veut que celui qui a par erreur anticipé un office le récite encore le jour venu. Tel est du moins l'avis le plus commun : il faut en effet, autant que faire se peut, obéir à la loi de l'Eglise promulguée par le calendrier liturgique ; l'uniformité le demande pareillement.

En conséquence, après avoir, le mardi, récité à Matines et à Laudes les psaumes du lundi, il était parfaitement correct de réciter l'office du mardi à partir de Prime.

Q. — Un curé a chaque dimanche pour lui aider un prêtre d'une Communauté religieuse, qu'il rémunère pour ses services avec les fonds paroissiaux. Souvent il lui demande de chanter la grand'messe à ses intentions, lui donnant l'honoraire d'une messe basse et gardant pour lui la différence entre le tarif d'une messe basse et celui d'une messe chantée. Le curé agit ainsi parce qu'il l'a vu faire dans son pays d'origine. Ayant prêté plus d'attention aux règles canoniques qui demandent que l'honoraire d'une messe